

L'Union européenne n'a pas ménagé les appels officiels à un dialogue des religions entre elles et avec les Pouvoirs publics. Bien entendu, il n'est pas question de revenir sur les trois principes généraux qui régissent le statut des religions, indépendamment des aménagements institutionnels (séparation ou Eglise d'État). Il s'agit de la *liberté de culte*, de l'*égalité devant la loi* (suivant le principe de non-discrimination), de l'*autonomie réciproque* de l'Eglise et de l'État. Ce qui semble cependant assez nouveau, c'est l'affirmation quasi constitutionnelle (au niveau de l'Union) d'un rôle social positif des religions et de leur contribution au socle identitaire de l'Union européenne. Tels sont les termes de l'article 17 TUE. Le Traité prévoit un « dialogue ouvert, transparent et régulier » avec les Eglises, religions et organisations philosophiques non confessionnelles. D'un côté, l'Eglise est invitée à s'acculturer au libéralisme politique. D'un autre côté, l'appel au dialogue, qui lui est lancé par les Pouvoirs publics dans l'Union européenne, modifie la donne libérale. C'est cette « perlaboration » des deux sphères jadis séparées qu'il nous faut saisir. Dans le contexte des sociétés modernes, libérales au sens de John Rawls, le droit propose une *médiation* permettant d'accorder sur des principes (tels que la tolérance, l'égalité, le respect mutuel) des personnes ou des groupes qui, pourtant, ne partagent pas les mêmes valeurs et visions du monde. Cela nous demande un effort spécial. Nos conceptions ou croyances immédiates doivent en effet se décentrer, se porter à un niveau réflexif, pour ainsi dire, un second degré, afin que tous les sociétaires, en dépit de leurs divergences spontanées sur des questions éthiques substantielles, s'accordent cependant entre eux pour considérer que chacun peut agir comme il l'entend, *du moment* que l'exercice de sa liberté ne porte pas atteinte à celle d'autrui.

C'est là le schéma classique du libéralisme politique, celui qui a permis aux sociétés modernes de réaliser, si l'on peut dire, une grande « économie sur le politique ». Autrement dit, une telle maxime de « liberté négative par défaut » permet d'économiser beaucoup de négociations et tractations dont l'issue serait incertaine. Aujourd'hui, cependant, cette formule propre aux sociétés modernes se heurte à des limites systématiques. C'est notamment le cas, lorsqu'il faut pouvoir décider sur des questions touchant globalement à la « dignité humaine ». Là, le principe libéral « économe » de la liberté négative par défaut *ne fonctionne plus*. Pensons, entre autres, au problème de l'euthanasie dans les services de soins palliatifs. C'est pourquoi, tout en conservant le socle du libéralisme politique, la *démocratie délibérative* espère relever le défi par une activation des procédures de dialogue public.

Sans doute le droit est-il appelé à évoluer dans sa structure logique sous la pression politique des nouveaux problèmes éthiques de société. Ils appellent un traitement juridique ne serait-ce que pour édicter des interdictions légales sur la base de ce qui serait *inacceptable* par toute une communauté politique. À ce niveau, la séparation libérale du droit et de la morale doit donc être relativisée. Cependant, le langage juridique, la grammaire du droit n'en reste pas moins la voie obligée de transformation des intérêts et convictions, initialement privés, en normes publiques ayant des conséquences politiques. Cela implique quelque chose comme un *effort de traduction*, surtout lorsque les convictions privées de départ trouvent leur expression, pour ainsi dire, naturelle dans la grammaire des religions.

Il s'agit proprement – tel est, à mes yeux, le défi – d'une conversion de l'usage privé vers un usage public du *logos* religieux.

Je parle sans rougir d'une *raison religieuse*, comme on pourrait parler d'une raison juridique, ou scientifique, ou philosophique, par exemple. Souvent, la résistance, pour ne pas dire, la réaction laïciste, s'appuie sur l'argument ambigu suivant lequel une authentique acculturation des religions à la raison publique est illusoire, car les religions seraient dogmatiques dans leur structure logique. Celle-ci est incompatible avec l'esprit criticiste d'une raison publique ouverte au libre examen et confessionnellement neutre. Suivant son concept normatif, notre raison publique politique est marquée par un agnosticisme constitutionnel. Voici la question critique : *l'expression publique de la conviction religieuse est-elle compatible avec une conception séculière de la raison politique ?*

La participation officiellement souhaitée des religions à l'espace public européen paraît inviter à une dé-privatisation des convictions et expressions religieuses, ce qui ébranle certaines interprétations nationales de la séparation des sphères, à commencer par la conception française de la laïcité. À ce dilemme politique s'ajoute un autre. Considérons, par exemple, le point de vue chrétien. Là, il appartient en effet à la parole religieuse d'être publique. Que l'on doive certes renoncer aux méthodes intolérantes et aux procédés violents pour assurer la « propagation de la foi », cela ne signifie pas que l'on doive renoncer à la proclamation de cette foi, y compris dans un espace public qui n'est pas réservé au politique. Le cantonnement privé de la parole religieuse, cette « ex-communication politique du religieux » peut être jugée délétère, non seulement pour l'entretien de la conviction mais également pour la « raison religieuse » elle-même. N'est-ce pas d'ailleurs l'un des plus beaux titres de la pensée des Lumières, d'avoir compris et affirmé que la pensée et la raison ne sont rien sans la Publicité¹. En outre, l'autonomie démocratique ne réclame-t-elle pas que l'on surmonte l'opposition entre responsabilité et conviction ? C'est ce que permettrait une expression publique raisonnable des convictions. Mais, réplique-t-on, quelle garantie avons-nous que cette expression publique sera « raisonnable », c'est-à-dire orientée vers l'entente ? Est-il seulement prudent de parier qu'une telle dé-privatisation, aujourd'hui réclamée, des convictions et expressions religieuses, s'intégrera sans tension à la raison publique « agnostique », nécessaire au bon équilibre de justice ?

A de telles questions les réponses empiriques (sur les dispositions des Eglises) ou idéologiques (sur l'identité républicaine), à mon avis, ne suffisent pas. J'aimerais plutôt soumettre quelques arguments qui visent davantage à clarifier un problème qu'à marquer une position. C'est dans cet esprit que je soumets quatre considérations à la discussion.

1. Posons d'abord la question de la réconciliation entre conviction et responsabilité. C'est, me semble-t-il, l'idéal moderne d'autonomie qui requiert que la conviction des individus ne soit pas refoulée hors de la sphère publique délibérative, celle qui donc est opératoire pour l'élaboration de normes ayant des conséquences politiques. Les guerres de religion n'ont pas fait que justifier historiquement le partage entre conviction privée religieuse et raison publique politique. Elles ont aussi représenté l'expérience de départ pour une culture de la tolérance mutuelle et de la reconnaissance réciproque. Dans la mesure où cet éthos est bien intériorisé, le vieux partage classico-moderne perd sa justification politique. Alors pourquoi se rigidifier sur un dispositif dont les raisons ne sont peut-être plus si actuelles ? Il faut donner sans doute de *nouveaux* arguments, nouveaux par rapport à ceux qui étaient pleinement recevables et pertinents dans le contexte historique des guerres de religion. Peut-être le danger

¹ Ainsi Kant (*Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*) : « Penserions-nous beaucoup et penserions-nous bien si nous ne pensions pas en commun avec d'autres qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons les nôtres ? ».

ou son équivalent n'est-il pas totalement écarté. Des formes d'intolérance et d'inquisition terroriste existent à nos portes et même dans nos murs. Le débat est donc ouvert, et la question systématique demeure également, car il n'est pas évident que les plus éclairés ou « civilisés » d'entre nous soient en quelque sorte mûrs pour le passage d'un usage privé à un usage public de la conviction religieuse, laquelle se convertirait par là même en *raison religieuse*. Quoi qu'il en soit, l'autonomie civique est une exigence insatisfaite, tant que la conviction est séparée de la raison au nom de la responsabilité.

2. Non seulement le fond de nos identités personnelles est tissé d'intuitions morales que les religions avaient pu élaborer et qu'elles tiennent pour ainsi dire en archive dans leur propre culture, mais cet archivage des expériences profondes représente un trésor de valeurs inestimables, comme potentiel d'élucidation de nos problèmes actuels de société, sans parler de l'angoisse existentielle constitutive. Tôt ou tard, en effet, nos préoccupations existentielles font irruption dans la politique à propos de problèmes éthiques en besoin de régulation juridique. Or, le fond de la résistance *conceptuelle* à un dépassement du clivage entre raison publique politique et conviction privée religieuse ne réside *pas* dans l'esprit du criticisme et le faillibilisme qui l'accompagne. En vérité, l'esprit véritablement critique n'est contraire ni à la religion ni à la réconciliation entre raison critique et foi religieuse. Pour une raison véritablement critique, *l'agnosticisme théorique est pleinement compatible avec le fidéisme pratique*. De fait, l'expérience philosophique nous révèle que les évidences de base les plus fondamentales : réalité du monde, existence d'autrui, effectivité d'un moi autonome, ces évidences théoriquement indémontrables, qui conditionnent le sens de toute pratique, sont *en même temps* des exigences pratiquement indispensables de la raison. C'est pourquoi la philosophie ne peut se contenter de les accepter au titre de simples « croyances », pour ainsi dire, flottantes : elle doit leur reconnaître une nécessité sans pouvoir toutefois les fonder au sens habituel. Elle doit par conséquent les *postuler* ; et c'est par ce statut critique de *postulations pratiquement nécessaires* que la philosophie rejoint la religion. Elle rejoint quelque part le dogme, mais à un niveau réflexif. A ce niveau, raison critique et religion réflexive se rapportent l'une à l'autre sans tension.
3. Maintenant, sur la question du *dogmatisme constitutif* supposé des religions, je souhaiterais défendre l'idée qu'il serait dommageable à notre culture publique que les religions mettent leurs dogmes sous le boisseau. Il semble important, au contraire, de préserver la Dogmatique religieuse. Je n'ai aucune réticence à me référer ici au Hegel des *Leçons sur la philosophie de la religion*. Hegel y déplorait la tendance de l'exégèse théologique moderne à éviter la religion de sa dogmatique. Il parlait, à ce propos, d'« effronterie » et d'« ignominieux abaissement », mais cette sévérité ne mérite pas d'être assimilée à la réaction intégriste. Il s'agissait plutôt, pour Hegel, de montrer que l'on ne saurait impunément mépriser le potentiel sémantique des dogmes religieux. A ses yeux, la Dogmatique chrétienne est, *quant au contenu*, ce qu'il y a de plus précieux, philosophiquement, dans le christianisme. Or, si j'évoque Hegel, ce n'est pas pour reprendre les thèses du philosophe de l'Absolu sur un passage conceptuellement nécessaire de la religion révélée à la religion accomplie. C'est dans l'intention de faire droit à deux choses : 1) à la valeur des potentiels sémantiques recelés dans la Dogmatique religieuse ; 2) à la différence entre le contenu des dogmes religieux et l'attitude dogmatique, c'est-à-dire le mode autoritaire d'imposition de ces contenus. S'il convient en effet, dans l'usage public, de rompre avec le style dogmatique des arguments

d'autorité, du type « Dieu dit que... », il importe en revanche de préserver les contenus dogmatique de la trivialisation et de les cultiver par une exégèse non réductrice, au titre du patrimoine spirituel de la civilisation.

4. Parlons alors du *style* ou du mode d'imposition dogmatique de contenus religieux. C'est à cet endroit qu'intervient la distinction décisive entre un usage privé et un usage public de la *raison religieuse*. Le mot « public » s'entend là en un sens normatif : ce n'est pas afficher haut et fort ses convictions, mais accepter de les exposer à la réfutation de contre-expériences. Or, autant le style dogmatique (« Dieu dit que... ») est légitime dans l'usage privé, *c'est-à-dire dans le cercle et à destination des adeptes*, autant l'argument de Dieu est irrecevable dans l'usage public. Sortie en effet de l'Eglise, du Temple, de la Synagogue ou de la Mosquée, la Parole de Dieu n'est plus que celle des hommes et des femmes qui prétendent l'énoncer. Dans ce cas, les prises de positions morales ou autres, même lorsqu'elles se réclament de la plus intense conviction, doivent être argumentées en référence à des expériences vécues partageables. Dans l'usage public, il s'agit de souscrire à une attitude faillibiliste de principe. Cela ne signifie *pas* que l'on doive renoncer à ses convictions, ni cesser de prétendre à la vérité. Il ne s'agit *pas* de récuser ses dogmes. Appeler les religions de l'espace européen à s'impliquer dans des dialogues publics riches d'enjeux politiques, cela ne revient pas à les engager à tenir des positions inauthentiques qui consisteraient pour elles à dissimuler les intuitions fortes qui, traditionnellement, prennent référence à Dieu. Ce que l'on nomme, peut-être à tort, « croyance » recèle des contenus dont aucune raison ne saurait justifier la censure. Tout contenu convictionnel, y compris celui qui se fonde sur une foi religieuse intense, a droit de cité dans un espace public authentiquement libéral. D'une manière générale, la conversion attendue de l'usage privé vers l'usage public engage des attitudes contrefactuelles : *on postule* une égalité principielle des partenaires ; *on postule* leur liberté de parole ; *on postule* (toujours de façon contrefactuelle) une ouverture illimitée de l'espace de discussion à tout contre-argument ou toute contre-expérience entrant dans le sujet ; *on postule* enfin une exposition sans réserve à la réfutation, c'est-à-dire renoncer aux stratégies d'auto-immunisation, caractéristiques d'idéologies totalitaires. Encore une fois, il s'agit d'une *attitude régulatrice de principe* : on peut être persuadé d'avoir raison sans que cela doive entamer une résolution faillibiliste. Réciproquement, la résolution faillibiliste n'entraîne pas, si elle est bien comprise, une érosion de la conviction et une chute dans le relativisme. Ceux qui tirent de telles conséquences négatives sont ceux pour qui la différence entre certitude et vérité ne veut rien dire. Elle demeure à leurs yeux rhétorique, car ils ne voient pas comment il est possible, pratiquement, d'assumer que *certitude n'est pas vérité*. Or la certitude *prétend* à la vérité, elle ne la *détient* pas. Justement, cette différence pratique est de haute importance. Intérioriser cette différence dans la pratique du dialogue civil européen me paraît être une clé de stabilisation d'un espace public tel que sa polyphonie ne dégénère pas en cacophonie et que son pluralisme ne se réduise pas à une pluralité de juxtaposition. Une insertion réussie des religions dans l'espace politique de l'Union ne requiert pas davantage, mais elle ne requiert pas moins non plus.

*